

# 近世日本における儒学の「孝」倫理の変容について

江 新興

## 目 次

1. はじめに
2. 儒学の伝来と「孝」倫理の受容
3. 日本における「孝」倫理の展開
4. 「孝」倫理の変容
5. おわりに

## 1. はじめに

儒学の「孝」倫理は、儒学とともに日本に伝来したのちに、国家政治と民衆教化の両面において、日本人の精神思想と家族倫理に大きな影響を及ぼした。その展開の過程において、律令時代の「模倣」に始まり、江戸時代の「忠孝一本」の思想として定着し、明治時代の「家族国家観」の精神的支柱として働き、皇族や貴族、官僚などの特権階級から武士や庶民層の普及へ、また、表層的な学習から深層の理解と新しい思想の創出へと、確実に「日本化」がはかられていったのである。

本稿は、中国の家族秩序の思想的基盤として受け継がれてきた儒学の核心的概念である「孝」の倫理が、近世日本における展開と変容の状況について考察しようとするものであるが、その過程にあっては、先学

の研究成果に依存するところが多い。

近世日本における「孝」倫理の展開と変容については、従来『孝経』をめぐるものと、儒学の「孝」倫理についてのものとの二つに大きく分けられる。そして、そこから『孝経』の思想全体や成立・展開及び注釈などに関する研究、日本におけるその変容の具体的な差異をめぐる議論、日本の儒学者の思想についての考察など、多岐にわたる分野で、多くの成果が蓄積されてきた<sup>[1]</sup>。

ところで、これらの研究成果における共通の認識として、古代中国と日本の社会構造の違いは「孝」倫理の日本における展開に大きな影響を与えたことが挙げられよう。その中で、本論文において扱う課題のかかわる範囲内でいえば、加地伸行の研究が注目されるべきである<sup>[2]</sup>。加地氏の言う「孝」とは、親の養い、喪葬儀礼、祖先祭祀のことである<sup>[3]</sup>。つまり祖先、親、子の生命の連続性を検討している点である。加地氏は主として中国における『孝経』の成立の研究から出発し、日本に伝来した『孝経』が多様に展開したことについての包括的な書誌的検討を加えている。加地氏の業績は、「孝」倫理ないし『孝経』を研究する際のもっとも基礎的な文献であるといえよう。

中国における日本の「孝」倫理の受容に関する研究成果はまだ多くはない<sup>[4]</sup>。そうしたなか、王家驊の研究は注目されるべきである<sup>[5]</sup>。王氏は、主として中国における「孝」倫理の意味概念の検討から出発し、それが日本に伝来し、日本人の「孝」倫理の形成をどう促したか、日本の社会の発展や日本人の精神生活にどう影響したかについて検討している。だが、彼の「孝」倫理の日本における展開についての研究は、律令社会の終わりの時期までで、その後の状況については論述していない。

本稿では、「孝」倫理が日本における受容の過程において大きく変容したことを確認し、その差異は中日両国の社会構造の差異によるものであると考えて論を進める。つまり、日本で受容された「孝」倫理は、そのまま中国で「孝」の理念として思想的に整理されたものを踏襲したのではなく、社会構造の差異に即し、強調する重点が移動されたと思われるのである。「孝」倫理が日本社会に受容されていく過程における変化の様態を概観し、その過程を辿ることにより、「孝」倫理はどのように受け止められてきたのか、その変化を引き起こす要因との関連において、日本における「孝」倫理の変容を検討することが重要であると考え。それは、中日両国の「孝」倫理の違いは何かについての理解が深まるだろうし、また、今日の老人扶養にかかわる両国の施策上の違いなどを説明するのに、基礎研究としての意義もあるといえよう。

## 2. 儒学の伝来と「孝」倫理の受容

### 2.1 儒学の伝来

日本における中国文化の受容は朝鮮半島経由のルートが重要な役割を果たした。日本への儒学の伝来は、5世紀応神天皇16年(405)<sup>[6]</sup>、百済の王仁により日本に『論語』などの典籍がもたらされたことに始まるという<sup>[7]</sup>。以降、儒学の「日本化」の道りが続いた。しかし、儒学の「孝」倫理の経典である『孝経』がいつ日本に伝来したのかは定かではない。6世紀初期に百済から交代派遣された五経博士によりもたらされた多くの書籍<sup>[8]</sup>とともに、『孝経』がおそらくこの時の渡来人と一緒に日本に伝来した可能性が高い<sup>[9]</sup>。

「孝」は儒家家族制を構築する実践道徳として、親の権威と子の従順という対応関係で概念規定されていた。王家驊はその意味で、中国から儒学の思想が日本に伝来する前(応神天皇の治世の前)に、「日本人にはまだ親を敬って養い、従順の意味を表す孝道が見当たらないし、孝を实践した事実も珍しい」<sup>[10]</sup>と指摘している。それについては、日本の古代の歴史書である『古事記』『日本書紀』の記載で確認できるという。『日本書紀』には応神天皇より前の天皇を「孝」倫理の体现者とした記録、例えば、神武天皇は「天神を郊祀りて、用て大孝を申べたまふべし」<sup>[11]</sup>と、綏靖天皇は「孝性純に深く」などとあるが<sup>[12]</sup>、これらは事実というよりむしろ儒学思想の影響を受けた『日本書紀』の作者が、「孝」思想を天皇の造形に用いたというほうがよいようである<sup>[13]</sup>。

それだけでなく、7世紀初めごろ、聖徳太子の『冠位12階』（603）やその後の『17条憲法』（604）においても、『詩経』『書経』『孝経』『論語』『礼記』『左伝』などの經典の字句があり、儒学思想の影響が色濃く反映している様相を見せるが<sup>[14]</sup>、「孝」については触れなかった。7世紀中ごろの「大化の改新」の時も、改革の推進派である中臣鎌足と中大兄皇子は、儒学の「王土王民」「徳治」「天命観」の思想などを応用したが、「孝」を押し広める具体的な方策はなかった<sup>[15]</sup>。

その要因としては、中国の「孝」観念の基底にある父系血縁性を重視する家族・親子関係が、当時の日本においてはまだ確立されておらず、また父系重視の父権の観念もまだ成熟しておらず、人々の意識にははっきりした家の観念もなかったと考えられる。中国の何世代も同居・財産共有の家族の特徴と違い、日本は父子の別居・別産も珍しくなかった。普通の人々の道德観念においては、親子間の自然の愛情が主たる地位を占めているとの指摘がある<sup>[16]</sup>。また、日本は律令国家体制を整えることを急ぐあまり、中国の律令を導入するに際して、その消化と活用で専念するのに精いっぱい、律令制度の一部となっている「孝」倫理について、最初の段階では恐らく取り立てて取り扱う余裕と能力がなかったと考えられる。

## 2.2 「孝」倫理受容の様相

儒学は日本に伝来した後、皇室、貴族、教養人や僧侶といった限られた層にしか受容されなかったといわれる。その中で皇族

や貴族がその主体をなし、主として個別教授の方法がとられていた。上述の王仁が来日した後、「則太子菟道稚郎子、師之、習諸典籍於王仁、莫不通達」<sup>[17]</sup>の記述に見られるように、広く教壇を開設し講読した記録がない。

8世紀の初期から中後期にかけて、律令制は隆盛期を迎えた。『大宝律令』（701）の制定と施行によって、律令国家制度の形成に儒学が大きくかかわっていくことになる。日本の支配者は儒学の政治理念を学び、実践に移していきながら、家族の道德と国家の道德としての「孝」倫理を宣伝し、治世と民衆教化の道具として体制内に取り入れるようにしていった。具体的には以下のようなものがあると見受けられる。

①政治の道德としての「孝」倫理は、中国の制度や文化の導入とともに、政治的文献や法律に取り入れられた。それに国家教育と人材登用の必読書として『孝経』や『論語』が採用された。唐の律令を導入した日本は、唐の学校・国子監における中流貴族の子弟のために設けられた太学を模倣して、官僚養成を目的とする最初の公的教育機構である大学寮を設立した。教材として、『孝経』『論語』が必須とされた<sup>[18]</sup>。大学寮では「孝経、論語、学者兼習之」<sup>[19]</sup>と『学令』第5条によって規定されている。大学寮は全国において一校のみで、国学は「一国」につき一校の設立が許されていた。「大学寮の教育では、儒教を基盤として、律令制度を十全に機能させることが目的とされる」。「律令制度を実際に運用する官僚養成の機関」として、「律令制度の精神的基盤となる道德倫理を官僚に徹底させ、ひい

ては官吏が直接掌握する民衆への儒教の浸透をはかったものと考えることができる」<sup>[20]</sup>。そして、『孝経』と『論語』は律令時代の学問の基本ともなり、これらの書籍に精通する人でなければ、官吏になることさえできなかった<sup>[21]</sup>。しかし、日本は貴族社会であり、その後も長くその影響を払拭できず、官僚の登用試験が許されたのは中下層の貴族の子弟だけであり、上層貴族は試験によらず蔭位制により任官された場合が多かった<sup>[22]</sup>。儒学の教養をしっかりと身に付けたとはいえ、日本の儒学者は中国のそれほど現実の政治に影響力を持たなかったのである。

また、律令国家の基本法である「律」と「令」において、官民に対する孝行励行を勧める条目と不孝者を罰する懲罰の条目が決められている。例えば、『賦役令』において、「凡孝子、順孫、義夫、節婦志行聞於国郡者、申太政官奏聞、表其門閭、同籍悉免課役」<sup>[23]</sup>と定め、「孝子、順孫」本人に限らず、同一戸籍の者はみな課役を免除される奨励を受けることになる。それから、『戸令』第33条は「凡国守、……部内有好学、篤道、孝悌、忠信、清白、異行、発於郷閭者、挙而薦之。有不孝悌、悖礼、乱常、不率法令者、糾而繩之」<sup>[24]</sup>と規定している。つまり管内の孝子を推薦・奨励することは国守の任務の一つであったのである。

不孝者を罰する「律」もある。例えば、『名例律』の巻首に「八虐」の条目があり、すなわち8種類の容赦できない重罪のことである。「不孝」を犯した者には絞刑か流罪の懲罰刑を課したが、中国との量刑の差も認められ、例えば、「喪中の禁忌を犯した

罪は概ね寛大となっている」<sup>[25]</sup>。これらは親権と子女の一方的服従の義務を強調するものであり、「孝」倫理を強硬に推し進めるものとみてよい。中国の「孝によって天下を治める」という儒学思想が日本の支配者の統治思想に浸透していることがうかがえる。

ところが、律令などの制度にみられた「孝」に関する内容は、唐の律令に内在するところの倫理を全面的に取り入れ、理解消化したうえでの実践理論ではなかった。むしろ、それは中国の制度を導入する必要性から生じた付帯物であるとみなしたほうがよいと思われる。そもそもそこには日本社会の実情に合った取捨選択があった。例えば、先学によって指摘されている存命中の父母に喪礼を予定するものとして、思ひやりや忌みを理由に、「平安期の『孝経』喪親章不読という慣行」は儒学の宗教機能をなくした<sup>[26]</sup>。また、祖先祭祀を重視した中国との違いから、「律」にある不孝に対する量刑は中国より寛大になっている、などがそのよい例である。

②皇族の学問として『孝経』が重視され、天皇の位の継承者を選ぶときに「孝」の体现者であることを前提とされる。皇太子の読書始は仁明天皇の天長10年(833)4月条にある皇太子の恒貞親王の読書始をもって最初とするが<sup>[27]</sup>、「それ以降、建久元年(1190)守貞親王の読書始までの読書始において用いられた教科書を見ると、使用教科書が判明している34例の内訳は、『御注孝経』25例、『孝経』3例、……圧倒的に『御注孝経』が用いられている。読書始が、天皇の学問の始発であり、帝王学の第一歩



という意味合いを持つことを考えると、天皇の倫理の基盤をなすものとして、『孝経』の教えが重視されていることをうかがわせる<sup>[28]</sup>。それから、757年3月、孝謙天皇(749-758在位)は道祖王の皇太子位を廃し、その理由として、皇太子の位にある道祖王は、服喪の期間にもかかわらず、身を慎まずに淫事に走り、戒めを聞き流して悪行を改めないことが挙げられている。すなわち、「孝」の規範を守らないことから廃されることになった。代わりとして群臣の推薦を受けた塩焼王と池田王に対し、孝謙天皇は大炊王が「過惡を聞かず。この王を立てむと欲ふ」<sup>[29]</sup>と勅命した。それぞれ「孝行」を守らないことと「無礼」で池田王と塩焼王の立太子を否決し、大炊王が「過惡を聞かず」で選ばれた。立太子の背後には政治の駆け引きがあろうが、その基準は「孝」倫理を守るかどうかには大きな意義があると考えられる。しかし、このように、行動規範として皇族、貴族や官僚などの層において、『孝経』は「百王の範」として機能し始めたが、社会に広範に受け入れられ、民衆の生活思想の中に根付くまでには至らなかったようである<sup>[30]</sup>。

③民衆を教化する施策と孝子の表彰を通して「孝」の倫理が提唱された。天平宝字元年(757)4月、孝謙天皇は「治国安民必以孝理、百行之下莫先於茲。宣令天下家藏孝経一本、精勤誦之、倍加教授」<sup>[31]</sup>と天下に詔して、家ごとに『孝経』一部を蔵して、精勤講習させた。これは唐の玄宗が天下の庶民の家に『孝経』を一冊配布するとの模倣であるといわれ、中国の文化の摂取に情熱的であったことがうかがえる。そ

れから、「孝行」の優れた実践者「孝子」を表彰することである。統計によると、『日本書紀』(797年)では孝子表彰の記録が10件あり、『続日本後記』(869年)5件、『文徳天皇実録』(879年)1件、『三代実録』(901年)4件ある<sup>[32]</sup>という。しかし、これは孝子順孫の顕彰と不孝行為に対する懲罰などの法律と同じで、治世者の理想の反映であるに過ぎず、道徳の範として表彰された人が特殊な例でしかなかったと考えられる<sup>[33]</sup>。

④この時代において、一部の官僚や知識層では「孝」の意味概念について深くはないが検討し始めたような事実があった。例えば、漢詩文集である『経国集』(827)や空海の作とされる仏教書である『三教指帰』(797)などはそのことを反映している<sup>[34]</sup>。少なくとも「孝」について知識層は学問探求の内容としていることが重要であると考えられる<sup>[35]</sup>。

ともあれ、儒学の核心概念としての「孝」倫理は、日本で受容される初期段階において、皇室、貴族、官僚、僧侶、教養層の限られた範囲内で、經典の朗読と記憶を強調し、表面的摂取にとどまっているといえよう<sup>[36]</sup>。そのため、日本における「孝」倫理の初期の受容は中国のそれに対する真似が顕著であり、その言説が政治的文獻や法令、歴史著作、漢詩集などに散見されるが、觀念の世界にとどまるに過ぎず、未だ日本の特色をなすまでには至っていないようである<sup>[37]</sup>。

### 3. 日本における「孝」倫理の展開

#### 3.1 鎌倉・室町時代の「孝」倫理

日本において、源平時代（11世紀末から12世紀末まで）から武士が政治の表舞台に登場し、武力で天下を支配する武家政権が長期にわたり朝廷・公家勢力を抑えていた。江戸幕府が設立されるまで、儒学の日本における展開は教養層、貴族、官僚、僧侶といった層に限られていた状況がほとんど変わらなかった。例えば、儒学の展開を担うべき明経道の家柄をもつ清原家は、代々当主が明経博士となり儒学を家業とし、『孝経』の旧注から離れられなかった。また、新儒教すなわち朱子学が日本に伝来したが、当初「禅儒の一致」の構造の下で、日本臨済宗の禅僧により朱子学が学ばれ、その展開の担い手となる。そのため、朱子学がそれに左右される受動的他者としての存在となり、大きな展開を見せなかった<sup>[38]</sup>。

鎌倉時代、幕府は「孝」倫理を治世の政治理念として重視した。例えば、元久3年（1206）正月12日、将軍家（源実朝）御読書始に『御注孝経』を用いたと『吾妻鏡』第18巻に記載がある。これは宮中の儀式の真似とはいえ、武家にまで広がっている事実を重く見ないわけにはいくまい。そして、幕府法の『貞永式目』の主な制定者の一人、第3代執権北条泰時（1183－1242）は、法律制定の目的が「忠」「孝」等道徳的規範を守るところにあるとした<sup>[39]</sup>。そのため、『貞永式目』には儒学の「君為臣綱、父為子綱、夫為妻綱」という人倫思想が盛り込まれ、子女が親に孝を尽くすこと

が強調され、親への「孝」が武士の道徳的規範とされた。それはのちの武士層に影響を与えたとみえて、例えば、戦国武将武田信繁（1525-1561）は嫡子信豊への99条家訓に、「父母に対し奉って、いささかの不孝もあってはならぬ。『論語』にも「父母に奉仕して、子としての全力を捧げるのが孝である」と述べている」<sup>[40]</sup>としている。さらに、室町幕府時代、とくに応仁、文明の乱後、幕府と大名は「治平天下」の思想を治世の規範とし、儒学の道徳思想もだんだん武士の道徳倫理の一部となっていく。このように、儒学の思想が武士社会の上層への影響が出始めたことがうかがえる。しかし、「孝」倫理を研究、実践する層は限られているうえに、明経博士のように、儒学の学問が家業となって世襲化が進行していた。それに、儒仏の思想が融合し、貴族や儒者の思想的関心は儒学よりも仏教に向けられていき、儒学の研究は経典の字句の解釈にこだわり、独自の思想を育てることはできなかった。その意味で、この時代の「孝」倫理は前の時代とおおよそ変わらなかったといえるのである。

#### 3.2 近世における「孝」倫理の展開の様相

「孝」倫理の日本における展開は、儒学のそれと密接にかかわっている。江戸時代は政治理念として儒学が提唱された時期である。長い戦乱のあと、社会に平穏を取り戻した徳川幕府は、その支配の権勢を後づけ的に合理化させる倫理が必要であった。また、戦乱のない持続的治世の実現に適応した政治理念を模索した結果、儒学の「五倫」と「五常」の倫理体系は、幕府の社会

秩序の安泰の理想に理論的根拠を提供すると判断された。また、儒学の尊卑、貴賤、上下といった階級観念は、士農工商という上下の身分的秩序の正当性を裏付ける役割を果たすものとされた。一方、前時代より改善された宋明理学は、もはや社会道德と秩序を規定するだけのものでなく、総合性のある文化体系となっていた。そして、これらの新しい思想が続々と日本に伝来し、日本の儒者はこの外部の刺激を受け独自の思想的創造につながる動きがみられたのである。その中で、藤原惺窩（1561 - 1619）の教えを受け継いだ林羅山（1583 - 1657）は、徳川家康（1542 - 1616）から三代にわたって政策顧問となり、朱子学を幕府の官学の地位にまで引き上げたのである。儒学の社会的地位が高まったため、それまで皇室、貴族、僧侶によって独占されていた儒学は、幕府と儒者の手により、武士や庶民層へ浸透し、それとともに「孝」倫理の「日本化」を深めたのである。江戸時代の「孝」倫理の展開について具体的にみてみよう。

①徳川の治世に「孝」倫理を取り入れたことがあげられるのである。幕府の最重要な課題は封建体制の維持と存続であったため、各藩に対する支配を強め、武家の根本法である『武家諸法度』を制定し、幕藩体制の基本構造を定めた。そして、『武家諸法度』は、歴代将軍により数次の改定を重ねたが、その内容においては、諸大名に対する忠孝、儀礼、人倫などの要求が筆頭の条目に置かれたのである。また、法律の違反行為に対しても単純な懲罰の規定から儒教の道德を重視した教化の徳目への方針転換がみられた。例えば、寛永12年（1635）

に3代将軍家光は「有不孝之輩可処罰科」と「孝」を強調する内容を付け加えたが、6代将軍家宣はそれを「応修文武之道、明人論、正風俗」<sup>〔41〕</sup>という教化の機能を重視する項目に改めているのである。

天和3年（1683）に、5代将軍綱吉は、和文と漢文が入り混じった『天和令』を出し、『元和令』『寛永令』『寛文令』のいずれにも強調された「文武弓馬之道専可相嗜事」の条文をなくし、「文武忠孝を励し、可正礼儀事」の条文と入れ替えたのである。その後の武家法においても、同様の文言が繰り返し記載されている。また、同時に、不孝の子女に対する処罰の条項を増加させている。このように、儒学に基づいた武断政治から文治政治への政策転換を一層顕著に示し、忠孝精神を持つ新しい武士像が法制により形作られていったのである。

一方、庶民に対するものとしては、幕府は慶安2年（1649）に農民を対象に『慶安御触書』を公布した。5代将軍綱吉は幼少から儒学を愛好し、その精神を政治に反映させるべく、幕臣に講義し、天和2年（1682）に全国に忠孝奨励の高札を立て、忠孝、仁恕、儉約、家業精励などの道理を民衆に周知させた。律令制時代に行われていた孝子・順孫・節婦への表彰が中世に入ってから途絶えたが、再び孝子表彰の制度を設けた。その後、幕府は『官刻孝義録』（以下『孝義録』とする）を享和元年（1801年）に刊行した。『孝義録』に収録された事例は善行者としてすでに表彰されたもので、そのうちことに勝れたものについて伝文がたてられている。一般の人びとが『孝義録』に収録された善行事例を読み、善行者を模

範とすることにより、道義が向上することを期待されたものであった<sup>[42]</sup>。

②儒学者により儒学の「日本化」が図られていったことが指摘できる。儒学、主として朱子学の発展は最盛期を迎え、初期の全面的取り入れと受容から日本の学者による理論の創造へと新しい展開を見せた。この時期に活躍した儒学者中江藤樹（1608 - 1648）、貝原益軒（1630 - 1714）などは、「孝」倫理を庶民層に浸透させるのに大きな役割を果たした。例えば、中江藤樹作の道德訓戒書である『翁問答』では、「子の孝行と云は、人間百行の源、人倫第一の急務なる」<sup>[43]</sup> と言い、貝原益軒は著作『和俗童子訓』では「父母の恩は、高き厚くこと、天地に同じ。父母なければ、わが身なし。其の恩報じ難し」<sup>[44]</sup> という。ほかに多くの儒学者は自分の「孝」の思想を展開した。その中の主なものをあげよう。室鳩巢（1656 - 1734）は中国明朝の『六論衍義』をもとに書いた『六論衍義大意』では、みな「良心」をもって親孝行をし、それは「理」に合うと説いた。古学派学者の伊藤東涯（1670 - 1736）は「忠」と「孝」の両方がともに大事であるが、修身がその前提となると説き<sup>[45]</sup>、朱子学者の藤田東湖（1806 - 1855）は「忠孝無二」と説いた<sup>[46]</sup>。陽明学者の大塩平八郎（1793 - 1837）は「良知」と「孝」を結び付け忠孝の一致を説いた<sup>[47]</sup>。

③江戸時代を通じて民衆教化を通して忠孝道德の浸透が図られたことがある。民衆教化を目的とした「孝」倫理関係書の出版と使用は、「孝」倫理を社会一般への一層の浸透を促進させた。阿部隆一は、「江戸

時代刊行成立孝経類簡明目録」の緒言で、「漢籍の中には、江戸時代までのわが国の知識層にとっては国書同様か、ある意味ではそれ以上に親しい必読書があった。その中で論語と孝経は奈良時代の古くから、江戸時代はそれに四書が加わって、孝経四書はわが国では最も広く読まれ普及した古典である。孝経は国民道德の基本であったこと、……宮中御学問始の教科書には多く孝経が選ばれた慣習が次第に広く全国に行きわたって、童蒙初学の教科書はまず孝経というのが江戸末までのきまりであった」と述べている<sup>[48]</sup>。つまり、孝経類の本は、朝野を問わず学問の基本中の基本で最も広く読まれていること、国民道德の基本であったということである。孝経類の本の刊行はほかにみないほどの盛況であった。江戸時代、孝経類の本は刊本と未刊本があるが、その種類は単本、撰述、注解本、大義、撰述総論評論類、指解、刊誤など初出本（同一版の後印、修印、覆刻、翻印を除く）だけで数百種（うち300種超の刊本）があったという<sup>[49]</sup>。

それから、『孝経』と並んで『論語』などの経典にも「孝」倫理に関する言説があり、また、儒教全般に関する漢籍や日本人による儒学書籍の撰述などの中で、「孝」を取り上げた内容の版本や写本も多いと考えられる。これらは、将軍 - 領主 - 代官 - 村（町）役人のルートを通じ頒布され、五人組や寺子屋などを通じ趣旨の徹底が図られ、藩学、郷学、寺子屋などの教科書として採用されたところがあり、各種の版本・写本の流布する結果となったのである。例えば、中国明朝の民衆教化を目的とした『六



論衍義』が日本に伝来されたあと、幕府の命を受けた儒学者室鳩巢により和解した『六論衍義大意』が刊行され、「幕府の統治に順応する民衆を養成する効果を期待」<sup>[50]</sup>されていた。その展開に関して、享保7年(1722)将軍吉宗と天保14年(1843)将軍家慶の2代により、これを手習い師匠等に賜与されるということがあった。また、文化11年(1814)から陸奥国川俣など三地の代官と幕府の関東取締代官を歴任した山本大膳は、その在任中、かかわった五種類の法令・教諭書類のうち『六論衍義大意』があった。すなわち、大膳版の『六論衍義大意』である。山本は、孝行、家業精励、質素儉約、法度遵守などと子弟をよく訓育せよと説いた<sup>[51]</sup>。このように、「孝」倫理の上から下への浸透状況がうかがえる。

さらに、民衆教化が文学作品にも反映され、数々の孝行物語が刊行された。それは中国説話を翻訳した御伽草子の『二十四孝』をはじめ、仮名草子の『孝行物語』、『親子物語』、『大倭二十四孝』、『本朝孝子伝』などである。これらの孝行物語の主題は儒教の徳目である孝行で貫かれている<sup>[52]</sup>。しかし、井原西鶴(1642 - 1693)によって執筆された『本朝二十不孝』は、これら孝行話を下敷きに不孝の数々を書いた。その不孝者は「最後は死ぬなどでその存在を否定され、天の咎め・神の罰」で終わっている<sup>[53]</sup>。西鶴は不孝行為とその結末を書くことによって人々に孝行をすべきだと顯示し、ほかの孝行物語と同じ教化の効果を期待したのであろう。

④各種教育機構の整備と発達が「孝」倫理の展開に「場」としての条件を提供して

いたといえる。江戸時代に存在した教育機構は、幕府が設立した最高学府である昌平坂学問所をはじめ、藩主によって各藩に設けられていた藩校、郷校、庶民のために設けられた寺子屋、教師の私宅に設けられた私塾などと類別されている<sup>[54]</sup>。1628年に儒者松永尺五(1592 - 1657)は私塾春秋館、1630年に林羅山は上野寛永寺近くに私塾をそれぞれ設立した。その中、林羅山の塾(林家塾とよばれる)は、子孫に世襲されていき、1691年には5代将軍徳川綱吉の意向で湯島に移転した。そして、林家塾の3代目塾主林鳳岡は幕臣に編入され、大学頭に任命されたのであった。こうして、林家塾は一般の武士の教養のための塾というより、儒者の養成を目指すところになったのである。なお、1797年に、林家塾は改編され幕府直轄の昌平坂学問所となった。

このような私塾に対して、市井の儒者として学問研究と育英の業に努めたのが、山崎闇斎(1618 - 1682)学派の塾と中江藤樹学流の藤樹書院であった<sup>[55]</sup>。なお、私塾は5代将軍綱吉の文治政治の推進と儒学奨励政策を契機に発展し、寛永期から享保期にかけての百年間に、40軒設立され<sup>[56]</sup>、幕末には、私塾の設立ラッシュとなり、『日本教育史資料』によると、江戸時代に設立された私塾は1067校にのぼったとされる。

一方、諸藩における藩校の設立は、藩主の秩序強化と藩士教化の理念を反映し、孝経や論語を中心とした教育はほかの諸種教育機構に範を示した。寛永6年(1629)に設立された名古屋藩の明倫堂をはじめ、諸藩は続々と藩士教化を目的とした藩校を作った<sup>[57]</sup>。吉宗の孫にあたる松平定信の

文武奨励の政策は林家塾の官学化をもたらすとともに、藩校の開設を刺激し、文化から天保期（1804 - 1844）にかけて72校の藩校が誕生した。そして、幕末にはそれぞれの藩に1校の割合で、全国に250以上の藩校があった<sup>[58]</sup>。

さらに、江戸時代の中後期になると、全国に学問熱が高まり、民衆教育機構としての寺子屋が普及し始め、享保期頃からは目を見張るほどその数が急増した。そして、将軍吉宗の時代からは、初めて法度書を寺子屋の教科書として使用するよう論達された。その意図については「庶民の子供に法令書を読ませることを通して庶民に高礼を読ませ、それによって統治秩序の教化と維持を図ろうとした」<sup>[59]</sup>といわれている。また、享保7年（1722）には、吉宗が江戸や京都の本屋に『六諭衍義大意』の出版を命じ、十数名の手習師にそれを下賜した。これは、幕藩体制の維持と庶民教化理念として儒教を利用しようとしたための措置であったと考えられる。

江戸中期になると、「寛政異学の禁」と朱子学による思想統一運動が起こった。しかし、そのことは同時に、「学問の一本化」と学問の奨励によって、各藩においては藩費、一般民衆においては寺子屋などにおいて、統治階級としての武士のみならず、町人・農民にまで教育が行き届いたこと、その中で朱子学的修身（『論語』の学習を通じて、忠孝を中心とした道徳理念や清廉の思想を身に付ける）意識が深く浸透したこと」を意味するのであって、「日本における精神史を考えるうえで極めて重要だと考え」られているのである<sup>[60]</sup>。江戸時代に

おいては、全国に15000軒の寺子屋があったといわれており<sup>[61]</sup>、寺子屋が日本近代教育の基礎を形成したといえるのである。

## 4. 「孝」倫理の変容

儒学の家族道徳の根本規範である「孝」倫理は、上述のような展開をみせながら、変化する日本社会の現実在即して、日本の土壤に適したものに生まれ変わったのである。日本の儒学者は、幕藩体制を強化するところに基本を据え置きながら、朱子学や陽明学といった学派の違いを超え、みな独自の思想の創造に励み、儒学の「日本化」を進めたのである。そこで、次に「日本化」した「孝」倫理は具体的にどのようなものになったのかを先学の業績によりながらまとめておきたい。

### 4.1 「選択主義」による変容

中国の儒学の家族倫理としての「孝」は、子として生まれてから親の生存中も死後も含めて親へのつとめの持続であると考えられている。つまり「善事父母為孝」、「事父母，能竭其力」<sup>[62]</sup>、「今之孝者，是為能養。至於犬馬皆能有養，不敬，何以別乎？」<sup>[63]</sup>、「不孝有三，無后為大」<sup>[64]</sup>、「三千之罪，莫大於不孝，不孝之大，莫大於絕祀」<sup>[65]</sup>、などと説かれているように、親の存命中は力を尽くしてそれにつとめ、死後は祭り、祖先祭祀持続のために嗣子を確保しておかなければならないというのである。このような考えの基底にあるのは、父系の血縁を重視する中国の家族・親子関係の観念であるといえよう。

前述したように、日本の平安時代において、父母の存命中は思いやりと忌みの考えから、『孝経』喪親章不読の習慣があった<sup>[66]</sup>。つまり「孝」の基本構成要素である祖先祭祀は取り入れられていなかったということである。そして、江戸時代の儒学者はその影響を受けてか、「孝」倫理について論説するとき、親を敬い力を尽くしてそれへの一方的な奉仕従順を強調するが、親の死後の喪礼、祭祀とその持続のための男子の確保についてはふれていなかったのである。例えば、儒学者の中江藤樹は「孝」の概念をつぎのように規定している。

「孝行の条目あまたありといえども、畢竟は二ヶ条につづまれたり。第一には父母の心の安楽なるやうにするなり。第二には父母の身をよくうやまひやしなふなり。」

[67]

つまり孝行は、親の心を安らかにすることと父母を敬い養うことであると規定している。死後の親の祭祀とその持続のための男子の確保の教説は「孝」の内包の要素として落ちていたのである。これについて、貝原益軒は「父母をいつくしみうやまふは孝なり」<sup>[68]</sup>、「孝とは、よく父母に事ふるをいふ。……父母に事ふるには、力を惜しむべからず」<sup>[69]</sup>と、藤樹の教説と基本的に同じ主旨で説いていることがわかる。山崎闇斎の『大和小学』（1658）は中国の『小学』の構成にならって書かれたものである。市来津由彦氏が指摘したように、その中でも、親が子にひどいことをしても、親への「孝」を持続しなければならないことを強調したが、「孝」の要素である親への生前の「孝」の連続としての死後の祭祀については切り

落とされ、原本とは大きくずれているという<sup>[70]</sup>。

「孝」倫理において、「不孝」の首位に置かれたのは男子の嗣子を確保していないことである。それは先祖祭祀のためだけではなく、子は親の体の一部と、親の生命の延長であると観念されているからである。そのため、中国において、血縁を中核とした親子関係は選択できない生まれつきのものとして重要視されていたのであった。日本のように養子などの模擬的血縁関係によって家族関係の安定が維持され、家業の受け継がれを重視することで、血縁関係の重要さを軽減させることは大きな差異がある。したがって、日本の儒学者の「孝」倫理に関する言説には「無后為大」に関する内容は見当たらない。前述した全国の善行の表彰事例を集めた『孝義録』には、孝養のために不孝であるはずの「無後」を選択する事例が数多く見られたのも不孝と認識されていないからであろう<sup>[71]</sup>。「異姓不養」のように、あまりにも親子の血縁関係を強調するのは日本の現実には合わないから選択されなかったのであろう。物事が有用であるから、あるいは現実合うから選択するという「選択主義」は、日本国民性の特徴の一つであり、日本が外国の文化摂取の時に取った態度の一つであるとされるのである。

#### 4.2 「孝忠」と「忠孝の一致」

中国の古典儒学における「孝」は、家族道德という私的次元の倫理であり、とくに親子関係を規定する倫理範疇であった。一方、「夫孝、始於事親、中於事君、終於立身」

<sup>[72]</sup> という教説のように、「孝は、直接親に事えて服従奉仕する一事でなく、社会活動を通して親や母なる血縁集団の存在・名誉を確立する総合的な実践行為であるとされているのである」<sup>[73]</sup>。しかも、孝行の対象の親と君とは同等視され、君に事えることは「孝」の実践を完結させる重要な一環であるとされているのである。そして、同時に「君子之事親孝、故忠可移於君」<sup>[74]</sup>（君子は親に事えて孝、故に忠、君に移す可し）と説かれるように、親に「孝」を尽くすということは、必ず「愛敬」の「誠」があり、これをもって君に事えるならば、君に「忠」を尽くすことになる。すなわち、「孝」を「忠」に移し、ここの「忠」は「孝」が社会という公的次元で押し広げられたものとなる、ということである。この「私的次元の孝が公の忠の次元に評価の場を得た」<sup>[75]</sup>ことによって、「孝」の最高の境界が達成されるのである。

本来、「修身、齐家治国平天下」<sup>[76]</sup>を理想とする儒家は、「平天下」という目標の下、「仁」をもって「修身」、「孝」をもって「齐家」、「忠」をもって「治国」という価値基準を持っている。「孝」が差し向ける対象は血縁親族であるのに対し、「忠」は人と人の人間関係を律する倫理規範であるだけでなく、君臣のような上下関係、個人と国家ないし民族との関係を規定する道徳でもある。その君臣の関係について儒学では、「君使臣以礼、臣事君以忠」<sup>[77]</sup>のように、君臣の関係は臣の側からの一方的な「忠」が要求されるのではなく、主君の側からも徳、礼、義などが要求される総合的なものである。もし現実の中で、「忠孝不能両全」

の矛盾が生じた場合、歴史上の事実からみて多くの場合「忠」よりは「孝」を選択したのである。崔世広が指摘しているように、それは「中国の宗族制度が個別の家族を国家の支配体制から独立させている。古代の中国人にとっては、国家というのはただの概念に過ぎず、普段の生活と密接な関係を持っているのは家だけだからである。とりわけ庶民層は生涯にわたって国家と直接関係をもつことなく、朝廷の交代は実際の庶民の生活に影響しない」。「臣事君以忠」といっても、君臣の範囲は限られているし、「しかも「忠」の対象となる君は国家の最高統治者である「主君」だけである。各級の官吏の管理に従ったのはかれらは主君の代理人だからである」<sup>[78]</sup>。中国の歴代皇帝たちは、政治理念としてほとんど「孝」倫理を自ら実践し、もって臣下と百姓を導き天下に顕示する。孝徳で天下を統治することをことのほか重視していた。私的次元の「孝」倫理を公的次元の「忠」に優先させることが多い理由はここにあると思われる。このように、私的次元の親子関係を規定する「孝」と公的次元の君臣関係を規定する「忠」は優先順位で言えば「孝忠」とされていたが、国家や民族にかかわる大事なことにだけ「孝」より「忠」が優先され、「孝」を「忠」へ移すこととなるのである。

日本の場合、「近世日本の孝の特徴の一つは、孝行をしなければならない根拠として、あるいは、孝行の動機付けとして、報恩の観念が設定されていることである」<sup>[79]</sup>。中江藤樹は『翁問答』において、この世の人間が富貴、妻妾、子によって得た精神的、肉体的、情緒的満足と喜びなどは、



すべて生き身があつてのことだと説き、この生き身を生んだのは父母であり、「人の子の一身、毛ひとすじにいたるまで、父母の千辛万苦の厚恩ならざるはなし。父母のおんどくはてんよりもたかく、海よりもふかし。あまりに広大無類の恩なるゆへに……」<sup>[80]</sup>とも説き、繰り返して父母が子を産み育てる恩を強調する。

この教説は以降の教訓本の原型となっている。中国の古典儒学においては、父母が子を産み育てる辛勞について何も言わなかったわけではない。例えば『論語』に、「子生三年、然後免於父母之懷。夫三年之喪、天下之通喪也」<sup>[81]</sup>とあるように、子が生まれて三年の間は父母の手から離れず、親の庇護を受けなければならない。孔子のいう「三年之喪」は「子生三年免於父母之懷」と相互に独立して対等的である。そのため、親の死後は対等に3年間喪に服する必要があるということである。「三年之喪」は当然孝子の重要なつとめの一つである。しかしここでは親の恩に報いるなどと直接に言うものではない。

「孝」倫理は、中国の儒学における父母と子女の血縁関係を基礎に成立した最も基本的かつ重要な家族倫理である。子が親に孝行をする動機付けはつとに指摘されているように、『礼記・礼運』にある「父慈、子孝」、『大学』にある「為人子、止於孝；為人父、止於慈」によるものである。孝行の動機づけとして、子が親に対する「孝」を強調すると同時に、親が子に対する「慈」も強調される。川島武宜は中国の古典儒学の「孝」が「親の慈と子の孝とは、それぞれの義務であっても、相互に独立した義務

であって、相互に他を条件づけるという関係にはない」<sup>[82]</sup>とするように、「父慈」と「子孝」とは双方向的、対等的な関係であるとされる。

日本において「孝」の本質は恩に報いる行為である。「忠」の前提も恩であるとされる。武家社会の人間関係は、上下という主従関係によって秩序づけられる特徴を持っている。それは主君による臣下への俸禄の給付と、臣下によるその給付への奉公の関係である。つまり、主君からの「御恩」に家臣が「報恩」をしなければならない。恩と報恩は封建的主従関係を維持する精神的支柱である。「兵農分離」の下で土地から離れた武士の生活は主君からの俸禄に頼らざるを得ず、「士農工商」の階層の固定化が進むにつれ、一層主君への依存度が高まるのである。主君の「御家」のために臣下が家族ぐるみの集団で奉仕するのは普通である。それとともに家臣からの「忠」が一方的に強く要求されるのである。主君への報恩はすなわち「忠」を尽くすことと同じこととなる。また、庶民にとっては、家は生活の拠り所であるが、町村、藩という重層的階層秩序に組み込まれている。領主は農民や町人から年貢などを取り立てる場合、村と町を単位としていた。その下部にある家はその代表者たる家長が村や町の役人に貢納の責任を負っていたのである。武家にしても庶民にしても、日常生活において自分の直接の上位の者に従えばよいわけで、報恩の対象は直接の上位の者にほかならず、家長への「孝」は直接の上位者への「忠」につながっていく。「本来、忠は相互的な義の原理、孝は血縁の原理に基づ

いており、別々の原理である」。「日本においては、家の家長への孝は主君と家臣団との重層的家連合を通じて忠へとつながっていく。上位の者へ心を尽くす「忠」と「孝」が封建期の日本人において大きな差がないと考えられた」<sup>[83]</sup>。すなわち「忠孝一致」である。

#### 4.3 「外的志向」と「内的方向」への収斂

古典儒学の「孝」倫理には、「父慈子孝」という双方向性の強調から、子の親への絶対的服従と親の子に対する一方的な支配を強調することへの変化がみられる。親への一方的な奉仕従順を強調することにより、当時の小農経済の基盤である家族の家長権を維持する目的があるだけでなく、その中には社会的な公的道德性へ展開していく高い精神的追及と政治理想があったと考えられる。「身体髪膚受之父母、不敢毀傷、孝之始也。立身行道、揚名於后世、以顯父母、孝之終也」<sup>[84]</sup>。親子の一体性という生命連続体の観念から「孝」はただ親を孝養するだけではなく、「身を立て道を行い名を後世に揚げて父母の名誉を確立するのを孝の完結として」<sup>[85]</sup>いる。それは「自己を修める」を根本とし、適切な契機があると「人を治める」という儒学の道德実践につながり、家族道德が政治道德へ転換していくのである。つまり、儒家の目指す「出仕」や「経世済民」の高い理想へとつながっていく。「孝」倫理は個人という主体の外の世界に向けて働きかけ、「外的志向」が見られるのである。このように、「孝」には「外的志向」が内在しているからこそ、血縁の原理を規定する「孝」は義理の原理を規定

する「忠」に吸収される論理が成り立つわけである。

近世日本においては、「孝」は親の恩を根拠として親に奉仕従順することに加え、家業に励むこと、儉約すること、行動を慎むこと、法律を順守することといった、すなわち社会の一員としての規範である。中江藤樹は「庶人の孝」について、「体充曰 庶人の孝行はいかが。師の曰 農工商いづれも、その所作をよくつとめ、おこたらず、財穀をたくわへ、むざとつかひ費さず、身持ち心だてよくつつしみ、公儀をおそれて法度にそむかず、……庶人の孝行なり」<sup>[86]</sup>と述べている。

貝原益軒は『和俗童子訓』（1710）において、農工商の子弟として「楽譜淫楽、其の外いたづらなる無用の雑藝を知らしむるべからず」と戒め、これらは「必ず、身の行悪しく、不孝になり、財を失ひ、家を失ふ」<sup>[87]</sup>と、「孝」を将来子供たちが世渡りをするときの諸規範と同等視している。

5代將軍綱吉が出した高札（1682）は、武士に対する武家諸法度に該当する庶民に対する幕府の根本法であった。その内容の特徴については、尾形利雄が指摘したように、「忠孝、儉約、家業精励、慈悲の勧めのほか、賭博、けんかの禁止など、封建制下の庶民道を示している」<sup>[88]</sup>ものである。

また、太宰春台によって撰述、刊行された『古文孝経孔子伝』（1731）には、「因天之時、就地之利、謹慎節用、以養父母」<sup>[89]</sup>とあるように、民衆の教化を目的とした教訓書や幕府の法律は、社会のなかで己の位置を確保するために守るべき規範に属する内容であることを強調している。その中に

は古典儒学の「孝」倫理ほど立身出世をし、名を後世に揚げて父母の名誉を確立することを強調するものはないものの、個人という主体の外の世界に向けた働きかけが見られた。

さて、近世中後期、幕藩体制に崩壊の兆しが見えはじめると「孝」の規範に関する言説が増える一方、その内容要素に変化が現れるようになる。第一に、幕藩体制の基本単位である家を「孝」倫理によって内面的に支える要請があることである。たとえば、すでに指摘されたように、室鳩巢が『六論衍義大意』(1722)において、本来中国の『六論衍義』にあった自分の「良心」で親孝行をする思想がなくなったし、継母に対する孝行、親の死後の祭祀などについての言説もない、「その代わりに、『大意』の方は家業の結合体としての「家」(イエ)を保つことの大事さを強調している」<sup>[90]</sup>。『女大学』において、「女子は、我が家にありては、わが父母に専孝を行ふ理なり。されども夫の家に行きては、専嬢をわが親よりも重じて、厚く愛しみ敬ひ、孝行を尽くすべし」と説かれている。また、「女はわが親の家をば続ず、舅・姑の跡を継ゆへに、わが親よりも嬢を大切に思ひ、孝行を為すべし」<sup>[91]</sup>と、女子の結婚後の実生活の心得を説き、孝行を跡継ぎと関連付けて嫁としての正しい道を教えている。これはまさに家の永続という最高の目的のための孝行であるとみてよい。

第二に、忠孝道徳は最高の人倫道徳として庶民層における徹底が図られた。尾形利雄は京都の老舗千切屋治兵衛家の『家訓』(1745)の第一条「商人ハ主従とも友達之

事ニ候へ者、家来を慰み、下よりハ主人を大切ニ忠勤を励、家内権式無之様ニ心掛可申候」を引き合いに、武家社会における厳しい上下関係ではないにしても、多くの商家において「雇主と奉公人との関係を主従関係となし、奉公人の忠勤を要請している」<sup>[92]</sup>と指摘している。

『慶安御触書』(1649年)は3代將軍家光が農民教化の目的で出した幕府の農民統治の根本方針で、農民の日常生活をこまかく規制したものである。「孝」を扱う条項は次のように述べている。

一 親に能々孝行の心深く有るへし、親に孝行の第一ハ其身無病にて煩ひ候ハぬやうに、扱又大酒を買呑、喧嘩すき仕らざるやうに身持をよく致、兄弟中よく、兄ハ弟をあはれみ、弟ハ兄ニ従ひ、互に睦まじけれハ、親殊の外悦ひものニ候……<sup>[93]</sup>

「つまり、孝の要諦は、親の心を案ずるにあるとして、健康第一、大酒・喧嘩の戒め、兄弟の融和等を教示している」<sup>[94]</sup>。これは近世において数少ない農民に関する法令として江戸時代を通じて各地で趣旨の徹底が図られていた。前述した幕府代官山本大膳が、その在任中かかわった五種類の法令・教諭書類の中に『慶安御触書』があった。その中で「親に孝を尽くすこと。親に心配をかけぬような生活が身持ちをよくし確実な収穫を得て法にふれる悪事を働く余地をなくしていく」と山本が教諭している<sup>[95]</sup>。忠孝の中の「忠」について触れないのは農民の生活実態に即した道徳教化であろう。

第三に、健康の増進のような家の維持存続に通ずる徳目はすべて「孝」倫理に包摂される。『孝義録』の「孝子伝」に登場す

る人々の事例のように、障害、病気などで家族の大きな負担になることから、その読者層は健康に対する意識を高めた。早川雅子氏はこのことに注目し、数多くの「孝」の教訓書は、いづれも健康が教訓の第一条に置かれるとし、『孝行往来』の慎むべき五箇条の第一を、

一、慎むべき第一条…身体を毀損しないこと。身を守り常に養生して、病気に罹ることなく、長生きをせよ。

と挙げ、「民衆には家の維持のみならず、健康の増進や親の介護、……18世紀後半における孝道德の本質であったと考えられる」<sup>[96]</sup>と指摘している。

ともあれ、「孝」倫理は日常生活全般に行きわたる要素に広がっている。しかも、庶民にとっての「孝」は忠孝の道德の中核をなす主従関係と関係なく、それよりむしろ家族関係、とりわけ親子関係の方がもっと大事である。父母の養育、家業繁栄、血縁の存続、健康の増進など、「孝」を日常生活の中で行う道德とする傾向が強まり、私的な目的に収斂するようになる<sup>[97]</sup>。その意味で、「孝」倫理の内容は社会の一員としての規範ではなく、社会の構成単位である家族の一員、ともに暮らす者達同士の規範として強化されるようになった。つまり、「内的方向」への収斂が見られるということである。

## 5. おわりに

儒学は近世日本における変容の過程において、学問の体系より思想の有用性を重視する選択が行われていた。儒学の「孝」倫

理は人倫道德として、はじめは教養人の、あるいは皇族、貴族、官僚、僧侶という支配者側の規範であり、理念であったが、政治面において律令制に取り入れられ、のちには武家社会の法律にも取り入れられた。そして、江戸時代の中後期に至ると、一般民衆層に浸透していった、報恩を根拠とした親への一方的な孝行が強調され、家の存続・安定に教化の主題が絞られ、「忠孝一致」的な観念が強調されたのである。そして、それは、己の社会の一員としての心構えの養成と孝行とが、家族における日常生活全般にわたる実践理念になることにより、「規範の遵守や清貧の尊重という生活感覚にまで広く日本の感覚を養った」<sup>[98]</sup>ことにつながっていったのである。本稿で扱ってきた「孝」倫理の中心となる親の養い、喪葬儀礼、祖先祭祀を重要視する観念は、その論理の体系がくずれ、親の扶養介護を子の一方的かつ絶対的な義務の履行とする一点だけに収斂されていったのである。これらは、すべて社会の現実に即した変化であるが、封建社会体制を内面的に支える精神的基盤であることはいうまでもない。

さて、儒学と「孝」倫理がもう一度日本社会の道德の焦点となるのは、明治になってからのことである。天皇を中心とする中央集権体制を強化する目標の下、明治23年(1890)に『教育勅語』が發布され、「忠君愛国」が国民道德として強調された。明治31年(1898)『明治民法』が施行されるが、父権家長制、長子単独相続、血縁系譜の重視及び家の永続といった家制度を維持する要素がこの『明治民法』により継承された。家制度のイデオロギーが法制度を通



して民衆に強制的に浸透を図られていったのである。「近代国家では、近代家族の形成が国策として進められる。孝は家族結合をより強める働きがある。また、近代国家では、国民国家という観点から、国民の一体感が強化される。孝は社会的安定に寄与する概念であり、忠孝一致のスローガンのもと、国民総力の結集が図られるのである」<sup>[99]</sup>。

明治20年代に始まった家族制度の法制化と教育現場での『教育勅語』の趣旨の徹底により、忠孝思想と修身教育が有効に機能し、天皇制中央集権体制の強化が図られた。そして、明治末期には、家父長制的家意識が強くなり、皇室は国民の宗家、天皇は国民の「父」、国民は天皇の「赤子」という「家族国家観」が成立した。そこでは君への「忠」と親への「孝」が一致するという「忠孝一致」の日本道德論が展開され、江戸時代以来の徳目の再構成が固定されていく。「修身」と「忠孝」とは近代の社会倫理においても確固とした価値として存在し続けた。しかし、「孝」倫理に関する言説の増加にもかかわらず、その理念においては近世との相違が見られなかったと考えられる。

日本における儒学の「孝」倫理は、日本人の社会意識や家族行動を大きく変化させることはなかったと考えられる。それは儒学が日本伝来の後、日本の儒者が社会の現実に即してそれを消化することに専念し、中国の儒者以上に論理的な思考をする余裕がなかったのかもしれない。そのため、物事が有用、あるいは現実に合うから選択するという「選択主義」による内容の切り捨

てや日本の社会の現実に即した捉えられ方の影響で、「孝」倫理は、もはや本来の論理の体系を整えることができなくなったとみられる。もちろん、現実の目的に即して倫理体系の再構築が試みられたが、「孝」倫理は中国におけるように社会に強く働きかける正統の価値体系ではなくなり、社会変動によく適応する柔軟性を持つようになったのである。それに、「孝」倫理が近世日本において展開される以前に、日本の家制度がすでに確立されていた。そのため、中国の家族制度に立脚した「孝」倫理は、支配的倫理観念として近世日本の民衆層に深くは浸透しなかったと考えられるのである。

したがって、中国の父子の血縁関係を重視した大家族の土壌に立脚した「孝」倫理は、「日本社会の基本的な構造が確立した後に部分的に受容されたのであり」<sup>[100]</sup>、中国におけるそれが家族に与えたほどの影響は大きくなかったと考えられる。とりわけ、第二次世界大戦後、現行民法（1947）が制定され、孝行を遂行する基盤である家制度が否定されたのである。「孝」倫理は報恩を根拠とする親子関係を規定する道德に収斂されていたが、その親子関係も社会変動を受け親の恩が薄れていくにつれ、おのずと民衆の意識において孝行をしなければならぬ必然性がなくなったのである。結局、「孝」倫理は今日一般に用いられる「親孝行」という言葉の意味するように、親を大切にするという、「孝」の向けられる対象の範囲が狭くなり、意味合いも限定的になったのである。

## 注

- [1] 「孝」の全体像に関する代表的研究は津田左右吉、『儒教の実践道徳』、岩波書店、1938年。武内義雄、「孝経の研究」、(『武内義雄全集』所収、角川書店、1978年)。林秀一、『孝経述議復原に関する研究』、文求堂、1953年。板野長八、『儒教成立史の研究』、岩波書店、1995年。相良亨、『近世日本における儒教運動の系譜』、理想社、1965年。土屋昌明、『東アジア社会における儒教の変容』、専修大学出版局、2007年。佐久間正、『徳川日本の思想形成と儒教』、ぺりかん社、2007年。黒住真、『近世日本社会と儒教』、ぺりかん社、2003年などがある。
- [2] 加地伸行、『「孝経啓蒙」の諸問題』、(山井湧他編『日本思想大系 29 中江藤樹』所収、岩波書店、1974年) pp408 - 436。同氏著『儒教とは何か』、中央公論社、1990年なども孝道徳の成立と変遷についてわかりやすく説明されており、有用な教示を得た。
- [3] 加地伸行、『儒教とは何か』、中央公論社、1990年。
- [4] ほかにかわる範囲内で次のものがある。  
李卓、「日本の父権家長制と孝の文明」、(『日本研究』第4期、1995年)。徐曉風、「徳川幕府の「孝」の思想の研究」、(『求是学刊』4、1998年)。
- [5] 王家驊、「儒家思想と古代日本人の「孝」道」、(『日本学刊』第2期、1992年)又、(『中日儒学：伝統と現代』、人民出版社、2014年)
- [6] 『日本書紀』の年代記載により、応神天皇16年は紀元285年に当たるが、中国の学者王家驊は『中日文化交流史大系・思想巻』で、『日本書紀』雄略天皇以前の記載は実在しない可能性が高く、応神天皇条の記事と朝鮮『三国史記』にある相関記事と比較し、『三国史記』の年代で応神天皇16年は紀元405年とする。それに従えば、儒学が日本に伝来したのは3世紀末ではなく5世紀初めとなる。
- [7] 『日本書紀』応神天皇16年条。
- [8] 『日本書紀』継体天皇7年条。欽明天皇15年条。
- [9] 李卓、『中日家族制度比較研究』、人民出版社、2004年、p.377
- [10] 王家驊、「儒家思想と古代日本人の「孝」道」、(『日本学刊』第2期、1992年)又、(『中日儒学：伝統と現代化』所収、人民出版社、2014年) p.241
- [11] 『日本書紀』神武天皇4年条。
- [12] 『日本書紀』綏靖天皇即位前紀。
- [13] 王家驊、「儒家思想と古代日本人の「孝」道」、(『日本学刊』第2期、1992年)又、(『中日儒学：伝統と現代化』所収、人民出版社、2014年) pp241 - 242
- [14] 牧角悦子、「日本における儒教—その発展過程と特徴—」、(『日本漢学研究』11、2016年)
- [15] 王家驊、「儒家思想と古代日本人の「孝」道」、(『日本学刊』第2期、1992年)又、(『中日儒学：伝統と現代化』所収、人民出版社、2014年) p.242
- [16] 坂本太郎、「飛鳥・奈良時代の倫理思想—特に親子の間の倫理思想について—」、(坂本太郎『古典と歴史』所収、吉川弘文館、1972年)
- [17] 『日本書紀』応神天皇16年条。
- [18] 荒川紘、「儒教教育の日本的展開」、(静岡大学『人文論集』55(1)、2004年)
- [19] 『日本思想大系 3 律令』、岩波書店、1977年、p.263
- [20] 田中徳定、「古代文学にみる天皇と孝思想」、(『駒澤国文』39、2002年)
- [21] 李卓、『家族制度と日本の近代化』、天津人民出版社、1997年、pp88 - 89
- [22] トーマスとドロシー・フーブラー、鈴木博訳、『シリーズ 世界の宗教 儒教』、青土社、1994年、pp92 - 93
- [23] 『日本思想大系 3 律令』、岩波書店、1977年、p.255
- [24] 同上。p.236
- [25] 田中徳定、「平安朝物語における儒教—「孝」と「三従」を中心として—」、(『駒澤国文』38、2001年)
- [26] 加地伸行、『「孝経啓蒙」の諸問題』、(山

- 井湧他編『日本思想大系 29 中江藤樹』所収, 岩波書店, 1974 年) pp425 - 426
- [27] 『続日本書紀』仁明天皇の天長 10 年 4 月条は「皇太子, 始めて『孝経』を読む。参議已上, 東宮に会集す。宴あり」と記す。
- [28] 田中徳定, 「古代文学にみる天皇と孝思想」, (『駒澤国文』39, 2002 年)
- [29] 『続日本紀』孝謙天皇天平宝字元年 4 月辛巳条。
- [30] 李卓, 「日本の家父長制と孝の文明」, (『日本研究』第 4 期, 1995 年)
- [31] 『続日本紀』孝謙天皇天平宝字元年条。
- [32] 王家驊, 『中日儒教: 伝統と現代』, 人民出版社, 2014 年, p.246
- [33] 李卓, 「日本の家父長制と孝の文明」, (『日本研究』第 4 期, 1995 年)
- [34] 加地伸行, 「『孝経啓蒙』の諸問題」, (山井湧他編『日本思想大系 29 中江藤樹』所収, 岩波書店, 1974 年) p.422
- [35] 李卓, 「日本の家父長制と孝の文明」, (『日本研究』第 4 期, 1995 年)
- [36] 陳景彦・王玉強, 『江戸時代の日本が中国儒教に対する摂取と改造』, 社会科学文献出版社, 2014 年, p.2
- [37] 王家驊, 『儒家思想と日本文化』, 浙江人民出版社, 1990 年, p.27
- [38] 陳景彦・王玉強, 『江戸時代の日本が中国儒教に対する摂取と改造』, 社会科学文献出版社, 2014 年, p.9
- [39] 王家驊, 『儒家思想と日本文化』, 浙江人民出版社, 1990 年, p.254
- [40] 『武田信繁家訓』, (桑田忠親, 『武士の家訓』所収, 講談社学術文庫, 2003 年) p.105
- [41] 『日本思想大系 27』, 岩波書店, 1977 年, p.457, p.459
- [42] 鈴木理恵, 「江戸時代の民衆教化—『官刻孝義録』による孝行の状況分析—」, (『長崎大学教育学部社会科学論叢』第 65 号, 2004 年)
- [43] 中江藤樹, 「翁問答」, (『日本思想大系 29』, 岩波書店, 1974 年) p.33
- [44] 三浦理, 『益軒十訓』(上), 三省堂, 1912 年, p.352
- [45] 伊藤東涯, 『紹述先生文集』, (『近世儒家文集集成』第 4 巻, 株式会社ペリカン社, 1988 年) p.480
- [46] 『弘道館記述義』, 岡村利平校註, 明治書院, 1937 年, pp127 - 131
- [47] 『儒門空虚聚語』, (井上哲次郎, 蟹江義丸共編『日本倫理彙編』巻之 3, 1902 年)
- [48] 阿部隆一・大沼晴暉, 「江戸時代刊行成立孝経類簡明目錄」, (『斯道文庫論集』14, 1977 年)
- [49] 阿部隆一・大沼晴暉, 「江戸時代刊行成立孝経類簡明目錄」, (『斯道文庫論集』14, 1977 年) 大沼晴暉, 「孝経目錄補遺並江戸時代孝経刊行年表」, (『斯道文庫論集』21, 1985 年)。数字は筆者が上記による単純計算である。
- [50] 許婷婷, 「徳川日本における「六論」道徳言説の変容と展開—『六論衍義』と『六論衍義大意』の比較を中心に—」, (『東京大学大学院教育学研究科紀要』第 47 巻, 2007 年)
- [51] 松崎欣一, 「幕府代官山本大膳に関する五種の法令・教諭書類をめぐって」, (『史学』61 (1.2), 1991 年)
- [52] 白倉一由, 「『本朝二十不孝』の創作意識」, (『山梨英和短期大学紀要』17, 1984 年)
- [53] 同上。
- [54] ブストス・ナサリオ, 「江戸時代の学習機会—その 2—」, (『生涯学習研究センター紀要』第 4 号, 1999 年)
- [55] 鈴木博雄, 「近世私塾の史的考察—元禄・享保期の私塾を中心として—」, (『横浜国立大学教育紀要』2, 1962 年)
- [56] 同上。
- [57] 笠井助治, 『近世藩校の総合的研究』, 吉川弘文館, 1982 年, p.14
- [58] 鈴木博雄, 「近世私塾の史的考察—元禄・享保期の私塾を中心として—」, (『横浜国立大学教育紀要』2, 1962 年)
- [59] 許婷婷「徳川日本における「六論」道徳言説の変容と展開—『六論衍義』と『六論衍義大意』の比較を中心に—」, (『東京大学大学院教育学研究科紀要』第 47 巻,

- 2007 年)
- [60] 牧角悦子,「日本における儒教—その発展過程と特徴—」,『日本漢学研究』11, 2016 年)
- [61] 鳥之玲,「孔子が日本文化にもたらした影響—カオス理論から見た孔子の教え—」,『工学院大学共通課程研究論叢』48(1), 2010 年)
- [62] 『論語・学而』
- [63] 『論語・為政』
- [64] 『孟子・離婁上』
- [65] 『魏書・李孝伯伝』
- [66] 加地伸行,「『孝経啓蒙』の諸問題」,(山井湧他編『日本思想大系 29 中江藤樹』所収,岩波書店,1974 年), p.426
- [67] 中江藤樹,「翁問答」,『日本思想大系 29』,岩波書店,1974 年) p.36
- [68] 貝原益軒,「和俗童子訓」,『新訂 益軒十訓』所収,至誠堂書店,1912 年) p.241
- [69] 同上. p.242
- [70] 市来津由彦,「山崎闇斎『大和小学』考—中国新儒教の日本的展開管見—」,『東北大学大学院国際文化研究科論集』1 号, 1994 年)
- [71] 佐野大介,「和漢における孝観念の異同—「親に先立つ不孝」「異姓養子」への態度から—」,『中国研究集刊』60, 2006 年)
- [72] 『孝経・開宗明義章』
- [73] 下見孝雄,「孝から忠への展開について」,『東洋古典学研究』第三集,1997 年)。
- [74] 『孝経・広揚名章』
- [75] 下見孝雄,「孝から忠への展開について」,『東洋古典学研究』第三集,1997 年)
- [76] 『礼記・大学』
- [77] 『論語・八佾』
- [78] 崔世広、李含,「中日両国忠孝観の比較」,『東北亞論壇』第 19 巻第 3 期, 2010 年)
- [79] 早川雅子,「孝における報恩の論理とその展開」,『人文学研究』第 11 号, 2015 年)
- [80] 中江藤樹,「翁問答」(『日本思想大系 29』所収,岩波書店,1974 年), pp33 - 35
- [81] 『論語・陽貨』
- [82] 川島武宜,『イデオロギーとしての家族制度』,岩波書店,1957 年, pp102 - 109
- [83] 小玉敏彦,「東アジア近世社会における儒教受容の諸相 (I) —江戸期の日本の場合—」,『千葉商大紀要』52(1), 2014 年)
- [84] 候仰軍,『孝経訳注』,中国文史出版社, 2012 年, p.1
- [85] 下見孝雄,「孝から忠への展開について」,『東洋古典学研究』第三集, 1997 年)
- [86] 中江藤樹,「翁問答」,『日本思想大系 29』,岩波書店 1974 年) p.30
- [87] 貝原益軒,「和俗童子訓」,『新訂 益軒十訓』,至誠堂書店,1912 年) pp254 - 255
- [88] 尾形利雄,「江戸時代における庶民教化理念としての忠孝道徳の一考察」,『上智大学教育学論集』(21), 1986 年)
- [89] 早川雅子,「近世後期における民衆の孝道徳の源流をめぐって—『古文孝経孔子伝』と貝原益軒を中心に—」,『人文学研究』第 10 号, 2014 年)。早川氏によれば,春台は原本の章立てを変えることつまり章の増設と解釈の幅を広げることによって,主題を別に立て,原本とずれた解釈をしたという。
- [90] 許婷婷「徳川日本における「六論」道徳言説の変容と展開—『六論衍義』と『六論衍義大意』の比較を中心に—」,『東京大学大学院教育学研究科紀要』第 47 巻, 2007 年)
- [91] 『女大学』,『日本思想大系 34 貝原益軒・室鳩巢』,岩波書店,1970 年) p.203, p.204
- [92] 尾形利雄,「江戸時代庶民の忠孝道徳の一考察—商家の家訓・店則を中心として—」,『川村学園女子大学研究紀要』4(2), 1993 年)
- [93] 石川理紀之助,『歴観農話連報告』,(石川理紀之助, 1894 年) p.12
- [94] 尾形利雄,「江戸時代における庶民教化理念としての忠孝道徳の一考察」,『上智大学教育学論集』(21), 1986 年)
- [95] 松崎欣一,「幕府代官山本大膳に関する五種の法令・教諭書類をめぐって」,『史学』61 (12), 1991 年)
- [96] 早川雅子,「十八世紀後半の孝道徳—「孝



- 子伝」における孝行者―」, (『人文学研究』第7号, 2011年)。『孝行往来』の内容の引用がこれによる。
- [97] 早川雅子, 「近世後期における民衆の孝道徳の源流をめぐって―『古文孝経孔子伝』と貝原益軒を中心に―」, (『人文学研究』第10号, 2014年)
- [98] 牧野悦子, 「日本における儒教―その発展過程と特徴―」, (『日本漢学研究』11, 2016年)
- [99] 早川雅子, 「近世後期における民衆の孝道徳の源流をめぐって―『古文孝経孔子伝』と貝原益軒を中心に―」, (『人文学研究』第10号, 2014年)
- [100] 上野和男, 「儒教思想と日本の家族一家族組織と祖先祭祀を中心に―」, (『国立歴史民俗博物館研究報告』第106集, 2003年)

## 参考文献

- [1] 菅野則子, 『江戸時代の孝行者』, 吉川弘文館, 1999年。
- [2] 佐々木潤之助, 『江戸時代論』, 吉川弘文館, 2005年。
- [3] 渡辺浩, 『近世日本社会と宋学』, 東京大学出版会, 1985年。
- [4] 滋賀秀三, 『中国家族法の原理』, 創文社, 1967年。
- [5] 坂本太郎, 『日本における倫理思想の展開』, 吉川弘文館, 1965年。
- [6] 広池千九郎, 『孝道の科学的研究』, 広池千英刊, 1929年。
- [7] 『新編日本古典文学全集 51 「十訓抄」』, 小学館, 1997年。
- [8] 佐野大介, 『「孝」の研究―孝経注釈と孝行譚との分析』, 研文出版, 2016年。
- [9] 加地伸行, 『日本思想史研究―中国思想展開の考察―』(加地伸行著作集Ⅱ), 研文出版, 2015年。
- [10] 下見隆雄, 『孝と母性のメカニズム―中国女性史の視座―』, 研文出版, 1991年。
- [11] 津田左右吉, 『儒教の実践道徳』, 岩波書店, 1938年。
- [12] 武内義雄, 「孝経の研究」, (『武内義雄全集』所収, 角川書店, 1978年)
- [13] 林秀一, 『孝経述議 [12] 復原に関する研究』, 文求堂, 1953年。
- [14] 板野長八, 『儒教成立史の研究』, 岩波書店, 1995年。
- [15] 加地伸行, 『儒教とは何か』, 中央公論社, 1990年。
- [16] 土屋昌明, 『東アジア社会における儒教の変容』, 専修大学出版局, 2007年。
- [17] 相良亨, 『近世日本における儒教運動の系譜』, 理想社, 1965年。
- [18] 佐久間正, 『徳川日本の思想形成と儒教』, ぺりかん社, 2007年。
- [19] 阿部吉雄, 『儒教の変遷と現況: 日本・中国・朝鮮の比較』, 霞山会, 1977年。
- [20] 丸山真男, 『日本史政治思想史研究』, 東京大学出版会, 1952年。

- [21] 貝原益軒,『和俗童子訓』,至誠堂書店,1912年。
- [22] 加地伸行,「空海と中国思想と」,(『空海生誕千二百年記念論文集』,高野山大学,1974年)
- [23] 東恩納寛惇,「六論衍義伝」,(『東恩納寛惇全集 第8巻』,琉球新報社編,1980年)
- [24] 遠藤マツエ,正保正恵,「近世における家族関係規範に関する基礎的研究—近世女子用教訓書を中心に—」,(『日本家政学会誌』43(9),1992年)
- [25] 尾形利雄,「江戸時代庶民の忠孝道德の一考察—商家の家訓・店則を中心として—」,(『川村学園女子大学研究紀要』4(2),1993年)
- [26] 尾形利雄,「江戸時代における庶民教化理念としての忠孝道德の一考察」,(『上智大学教育学論集』(21),1986年)
- [27] 木村昌文,「江戸前期における朱子学の受容と変容—仮名草子の仏教批判をめぐって—」,(『日本思想史研究』(34),2002年)
- [28] 古田幸男,王宣,「徳川時代における朱子学の受容と変容」,(『法政大学教養部紀要』(90),1994年)
- [29] 松浦 玲,「日本における儒教型理想主義の終焉 I—問題の所在を示すための序論—」,(『思想』(571),1972年)
- [30] 高島正人,「古代日本における儒教の受容と変容」,(『立正史学』(74),1993年)
- [31] 田中徳定,「平安朝物語における儒教—「孝」と「三従」を中心として—」,(『駒澤国文』38,2001年)
- [32] 田中徳定,「「不孝」とその罪をめぐって—『源氏物語』にみえる「不孝」とその罪の思想的背景—」,(『駒澤国文』39,2002年)
- [33] 浅沼アサ子,「貝原益軒の女子教育論に関する一考察」,(『東京家政学院大学紀要』第36号,1996年)
- [34] 安藤忠,「教育勅語発布以後の修身教育に関する一考察」,(『教育學雑誌』34,1970年)
- [35] 松井秀一,「江戸期儒学者の教育観について—貝原益軒の「和俗童子訓」を中心に—」,(『札幌大谷短期大学紀要』14/15,1981年)
- [36] 杉山礼子,「六朝志怪小説論—孝子説話にみられる<孝>の実態について—」,(『日本文學』100,2004年)
- [37] 渡邊徳三郎,「福沢諭吉の孝行観」,(『史学』第27巻第2・3号,1954年)
- [38] 和島芳男,「寛政異学の禁の解釈—近世宋学史の終末—」,(『論集』3(3),1957年)
- [39] 南里みち子,「靈異記の不孝説話」,(『福岡女子短大紀要』第34号,1987年)
- [40] 荒川元暉,「白隠の山之上村における教化について—鹿野善兵衛あての書簡—」,(『正眼短期大学研究紀要』3,1993年)
- [41] 佐野大介,「和漢における孝觀念の異同—「親に先立つ不孝」「異姓養子」への態度から—」,(『中国研究集刊』60,2006年)

## 謝 辞

本稿は、2014年北京社会科学基金「儒家家族倫理的日本本土化及影響研究」(14LSB009)、2016年中日韓合作研究中心「東亜文明視角下的中日韓三国養老制度比較研究」(ZRHHZ16A002)の研究成果の一部である。なお、本稿執筆にあたり、横浜商科大学の今原和正教授に日本語校正をしていただいたことを付記し、感謝申し上げたい。